

*El archivo, la monja y el problema
de la violación de guerra en la Revolución
mexicana, 1914**



*The Archive, the Nun and the Problem of War
Rape in the Mexican Revolution, 1914*

ROBERT CURLEY

Universidad de Guadalajara

México

Correo: recurley@gmail.com

<https://www.orcid.org/0000-0002-3848-6312>

DOI 10.48102/hyg.vi57.346

Artículo recibido: 7/05/2020

Artículo aceptado: 3/09/2020

ABSTRACT

This article has two goals: first, to show how the construction of historical archives is a gendered act of power; and second, to render visible a group of women whose lives have remained previously marginalized in Mexican historiography. Both threads of this story are situated in 1914 at an inflection point of the Mexican revolution. This is a doubly invisible history, once because it is a history of women, and again due to their religious vows. The topic that guides the argument is the testimony produced around the rape of some religious women at the hands of Constitutionalist Army soldiers. It is read in multiple ways through the lens of the subaltern, and teases out the differences between the sacred

* Agradezco a Susie Porter, Lorena Cortés Manresa, Wendy Olvera y dos dic-taminadores anónimos sus comentarios sobre el manuscrito. María Luisa Arias hizo la traducción parcial del texto

and the profane, purity and contamination. This strategic reading of the sources opens distinct but related windows on the history of revolution as war, and violence as a sexed phenomenon.

Key words: Mexican Revolution, Gender Violence, Catholicism, Methodology, Religious Orders, Gender History, Junior Studies, Mexico History, Twentieth Century.

RESUMEN

Este artículo tiene dos propósitos: el primero es explicar cómo la conformación de un archivo histórico es un acto de poder mediatizado por las relaciones de género, y el segundo, hacer visible a un grupo de mujeres cuya historia ha permanecido sin identificarse en la historiografía mexicana. Ambos hilos de esta historia se remontan a la década de la Revolución mexicana, en particular al año de 1914. Se trata de una historia doblemente invisibilizada: por ser una historia de mujeres y por ser una historia de religiosas. El eje rector del argumento es el testimonio sobre la violación de algunas de estas mujeres por los soldados del Ejército constitucionalista. Se interpreta a través del lente analítico de la subalternidad con el objetivo de resaltar las diferencias entre lo sagrado y lo profano, la pureza y la contaminación. Esta lectura estratégica de las fuentes nos abre ventanas sobre la historia de la revolución como guerra, y la violencia como un fenómeno sexuado.

Palabras clave: Revolución mexicana, violencia de género, catolicismo, metodología, órdenes religiosas, historia de género, estudios subalternos, historia de México, siglo xx.

I

Este artículo tiene dos propósitos: el primero es explicar cómo la conformación de un archivo histórico es un acto de poder mediatizado por las relaciones de género, y el segundo, hacer visible a un grupo de mujeres cuya historia ha permanecido sin identificarse en la historiografía mexicana. En este caso particular, analizo la producción y el contenido de las fuentes que reportan la violación de mujeres religiosas por soldados del Ejército constitucionalista durante la Revolución mexicana. Me interesa saber

quién reporta, cuáles son sus alegatos y cómo se va armando un discurso colectivo sobre la violación. Ambos hilos de esta historia: la construcción del archivo y las vidas de las mujeres religiosas, se remontan a la década de la Revolución mexicana, en particular al año de 1914.

La historiografía de la Revolución mexicana poco menciona el ultraje, la violación o la violencia de género. En su obra clásica de 1986, Alan Knight incluye dos casos de mujeres violadas. En la primera ocasión, la violación pertenece a los elementos característicos del fenómeno del motín o revuelta que, de acuerdo con el autor, es un fenómeno comúnmente urbano. En ese contexto cita un caso de 1911 en Los Reyes, Jalisco, en donde una joven empleada de la compañía minera fue violada al mismo tiempo que la casa del gerente fue dinamitada durante los motines maderistas del 31 de mayo, mientras caía el régimen del presidente Díaz.¹ A finales de 1912, en octubre, el cónsul estadounidense reportó que las jóvenes del pueblo de Rodeo se refugiaron en un templo católico y que, cuando los rebeldes tomaron el pueblo y se enteraron, se las llevaron.² Knight parece dudar de que fueran violadas las mujeres secuestradas y explica que el fenómeno de la violación de rehenes y presas corresponde más con los años posteriores, con el recrudescimiento de la violencia revolucionaria. Semejante duda no puede resolverse aquí, pero nos invita a plantear una pregunta más general: ¿qué relación existe entre la guerra y la violencia de género?

Por su parte, Friedrich Katz aborda dos episodios que él designa como claves para entender el fin del villismo como movimiento armado popular en 1917. En el primero, Pancho Villa

¹ Podría discutirse la afirmación hecha por Knight de que el motín tiene carácter urbano. En este caso, Los Reyes era un pueblo pequeño, ubicado en una parte remota del estado de Jalisco. Knight parece pensar en la minería como una actividad no rural, posición que le lleva a considerar el motín de los mineros como un cuadro más urbano que rural. En todo caso, considero que un enfoque sobre la violencia de género en lugar del motín llevaría a pensar más allá de la división rural-urbano.

² Alan Knight, *The Mexican Revolution*, vol. 1, pp. 213, 283.

ejecutó a noventa mujeres asociadas con el ejército de Venustiano Carranza en Camargo, Chihuahua.³ En el segundo, tomó represalias en contra de los hombres de Namiquipa, Chihuahua, alguna vez el corazón de su ejército. Al tomar el pueblo, los hombres se retiraron a la sierra en táctica guerrillera, por lo que Villa reunió a las mujeres que permanecieron en el pueblo y ordenó a sus soldados que las violaran.⁴ Katz escribió que estas dos acciones constituyeron las mayores atrocidades cometidas por Villa en contra de civiles –no sólo de mujeres, sino de civiles en general– a lo largo de su vida. Se trata de dos momentos ejemplares y vale preguntarse por la lógica detrás del sacrificio de mujeres por hombres como metáfora de la violencia generalizada de la guerra. Luego, nos interpelan sobre el lugar de la violencia de género como fenómeno constitutivo de la Revolución mexicana. Estas dos cuestiones guían el análisis en este trabajo.

Tres tradiciones intelectuales han alimentado el argumento que desarrollo más adelante. Primero, la literatura de la Revolución mexicana como una revolución social me ha dado un panorama general y un contexto.⁵ Segundo, la historiografía de género me provee de un marco analítico y una metodología que insiste en leer las fuentes a contrapelo, buscar sus silencios y analizar a “las mujeres” como una categoría histórica.⁶ Tercero, la escuela de los

³ Friedrich Katz, *The Life and Times of Pancho Villa*, pp. 628, 891.

⁴ *Ibidem*, pp. 634, 891.

⁵ La historiografía de la Revolución mexicana es vasta. Entre los estudios generales me he nutrido de John Womack Jr., *Zapata and the Mexican Revolution*; José C. Valadés, *Historia general de la Revolución mexicana*; Friedrich Katz, *The Secret War in Mexico, Europe, the United States and the Mexican Revolution*; Alan Knight, *The Mexican Revolution*; y de Katz, *The Life and Times of Pancho Villa*. Robert E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929* ha sido un texto clave para fijar los supuestos sobre la presencia de la Iglesia católica, el clero y los fieles en el proceso revolucionario. Mi trabajo sobre el paso de los católicos –hombres y mujeres– por la Revolución mexicana puede verse en Robert Curley, *Citizens and Believers: Religion and Politics in Revolutionary Jalisco (1900-1930)*.

⁶ Denise Riley, “Am I That Name”: *The Category of Women in History*; Joan W.

estudios subalternos me ayuda a interpretar las tensiones entre “mujer” y “religiosa”, dos construcciones que resultan ser cultural y lingüísticamente distintas con posiciones diferenciadas frente al patriarcado y la Revolución mexicana misma.⁷ Me interesa poner en diálogo estas tres tradiciones historiográficas y buscar sus antinomias.

Desde hace una generación, la historiografía mexicana se ha empeñado en hacer visibles a las mujeres en la historia de la Revolución. Por ello encontramos un abundante número de obras que pretendieron recuperar las historias de las mujeres que fueron alguna vez marginales o ausentes a la historiografía.⁸ Asimismo, se ha formado una literatura robusta que aplica las herramientas del análisis de género a las relaciones entre hombres y mujeres en el contexto de la Revolución.⁹ Los retos han sido formidables y hemos aprendido a enfrentarnos a los sesgos de la historiografía,

Scott, *Gender and the Politics of History*; y Chandra Talpade Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente: feminismo académico y discursos coloniales”, pp. 112-161.

⁷ Ishita Banerjee, “Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo”; Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Colonial Difference*.

⁸ Ana Macías, “Women and the Mexican Revolution, 1910-1920”, pp. 53-82; Ana Lau Jaiven y Carmen Ramos Escandón, *Mujeres y revolución, 1900-1917*; Elizabeth Salas, *Soldaderas en los ejércitos mexicanos, mitos e historia*; Andrés Reséndez Fuentes, “Battleground Women: Soldaderas and Female Soldiers in the Mexican Revolution”, pp. 525-553; Katherine Elaine Bliss, *Compromised Positions: Prostitution, Public Health, and Gender Politics in Revolutionary Mexico City*; Anna Macías, *Contra viento y marea: El movimiento feminista en México hasta 1940*; Yolanda Padilla Rangel, *México y la Revolución mexicana bajo la mirada de Anita Brenner*.

⁹ Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan, *Mujeres del campo mexicano, 1850-1990*; Susie S. Porter, *Mujeres y trabajo en la ciudad de México: Condiciones materiales y discursos públicos (1879-1931)*; Stephanie Mitchell y Patience A. Schell (eds.), *The Women's Revolution in Mexico, 1910-1953*; Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyn Olcott, *Género, poder y política en el México pos-revolucionario*; María Teresa Fernández Aceves, *Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano*; Susie S. Porter y María Teresa Fernández Aceves (eds.), *Género en la encrucijada de la historia social y cultural de México*; y Robert Curley, “Género y política en la Acción Social Católica (1900-1914)”.

la escasez de fuentes básicas, y en algunos casos, a lo que un autor llamó “la conjura del silencio”.¹⁰

De este lado del silencio, las mujeres están en el texto y sus caracterizaciones en la Revolución mexicana son miríadas. En Guerrero, Amelio Robles aprovechó el colapso social como un momento liminar que le permitió construirse a su manera, como hombre. En el caso de Robles, su identidad transgénero marcó el resto de su extraordinaria vida.¹¹ Más común fue el “travestismo estratégico”, la adopción de vestimenta y modales percibidos como masculinos, ya fuera como mecanismo de defensa o por el deseo de transgredir las normas sociales y acceder a los privilegios reservados a los hombres.¹² Asimismo, miles de mujeres participaron sin acusar contradicción alguna entre su paso por la guerra y su propia identidad femenina, caracterización plenamente visible en la obra fotográfica de la época.¹³ La historia de bronce consagra a las que escribieron, organizaron y murieron, *heroínas* de la Revolución.¹⁴ A diferencia de la mítica Adelita, personaje del cancionero popular y objeto de deseo masculino, las “soldaderas” caracterizan un fenómeno social amplio de mujeres que participaron en la Revolución mexicana. Lavaron y cocinaron, aprovisionaron a los soldados, cuidaron a los enfermos y heridos, fueron contrabandistas y pelearon.¹⁵ En Zacatecas, Jovita Valdovinos despreció las normas femeninas, vistió “muy machetona”, peleó por venganza y luego se casó con un coronel del bando

¹⁰ Agustín Vaca, *Los silencios de la historia: las cristeras*.

¹¹ Gabriela Cano, “Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución mexicana”.

¹² *Ibidem*, p. 63.

¹³ Por ejemplo, Gustavo Casasola, *Historia gráfica de la Revolución mexicana, 1900-1960*, pp. 720-723. No obstante, hay que reconocer la mirada masculina de la obra, misma que enaltece al hombre revolucionario y subordina a la soldadera de principio a fin.

¹⁴ Ángeles Mendieta Alatorre, *La mujer en la Revolución mexicana*.

¹⁵ Salas, *Soldaderas*, *op. cit.*

opositor.¹⁶ A su vez, otras huyeron rumbo a la frontera, alejándose de la violencia al lado de sus familias, cargando las semillas de sus huertos con la esperanza de rehacer su cotidianidad en un lugar distante y nuevo.¹⁷

Estas contribuciones y otras muchas han visibilizado a las mujeres en la historia de la Revolución mexicana, han problematizado nuestra visión sobre las relaciones de género y han cuestionado la narrativa maestra de la Revolución de 1910. En este sentido vale la pena recordar que Mary Kay Vaughan la caracterizó como *un evento patriarcal* y hay que reconocer que la última generación de historiadoras feministas ha aportado nuevos temas, preguntas y métodos al respecto.¹⁸ No obstante, la observación de Vaughan nos revela un acertijo a la vez que lanza un reto. ¿Cómo llevar el análisis de género a un momento histórico complejo, caracterizado en la historiografía por protagonistas masculinos que actuaron en un mundo de hombres, donde no sólo están invisibilizadas las mujeres, sino ausentes las relaciones de género que estructuran aquel mundo? No se trata en exclusiva del problema perenne de qué percibe o reconoce el historiador, sino de qué tan preparado está intelectual y analíticamente para buscar en torno a esta problemática. ¿Qué preguntas formula el historiador y cómo procede a contestarlas?¹⁹

Este trabajo se finca en la misma línea de reflexión, con la pretensión de reconocer y tratar una laguna historiográfica,

¹⁶ Jovita Valdovinos, *Una historia viviente. Jovita Valdovinos Medina*; Robert Curley, "Honor y traición en el imaginario católico durante la Revolución mexicana", pp. 30-32.

¹⁷ Raquel Rubio Goldsmith, "Estaciones, semillas y almas: mujeres mexicanas y sus jardines en La Mesilla americana, 1900-1940", pp. 221-241.

¹⁸ Mary Kay Vaughan, "El alfabetismo y la educación de las mujeres del campo durante la Revolución mexicana: ¿la subversión de un acontecimiento patriarcal?", pp. 177-202.

¹⁹ Vaughan misma ofreció una respuesta parcial a este dilema en un artículo de gran importancia; *Vid.* Mary Kay Vaughan, "Cultural Approaches to Peasant Politics in the Mexican Revolution".

analizar en plan crítico las relaciones de género y cuestionar las interpretaciones dominantes de la Revolución mexicana. Sin embargo, presenta algunas diferencias notables frente a las otras contribuciones que he mencionado. Sobre todo, se trata del reconocimiento de una historia invisibilizada por partida doble, por ser una historia de mujeres y por ser una historia de religiosas. ¿De qué manera se pierde o se suprime la condición de agente histórico de las religiosas? En principio, debido a que la historiografía de la Revolución desconoce el papel cotidiano de la religión en las vidas de las personas, sean ellas religiosas o seculares. Ocasionalmente, se reconoce la importancia de la ideología y la política anticlerical de algunos dirigentes, intelectuales o militares y en general se ha reconocido el temperamento anticlerical de la Revolución como evento. Pero las posturas anticlericales no ayudan a visibilizar a las religiosas. En las interpretaciones dominantes de la Revolución mexicana, están ausentes las mujeres por estar sujetas a las reglas del patriarcado, y las religiosas, por estar sometidas a la reglamentación de la Iglesia institucional. Quizá la excepción a esta regla ha sido la historiografía sobre la llamada rebelión cristera, en donde se ha reconocido en alguna medida la importancia de las mujeres en general y de las religiosas por extensión.²⁰

En este artículo, pretendo abordar la experiencia vivida por algunas mujeres —hermanas y monjas—, cuando los ejércitos de Venustiano Carranza enfrentaron al ejército federal que comandaba Victoriano Huerta. En realidad se trata de una historia del anticlericalismo, pero, como se verá, no se puede reducir exclusivamente a dicha ideología. En los intersticios de una guerra civil, encontramos la historia de unos grupos de religiosas que huyeron de los soldados cuando fueron invadidos sus conventos y claustros. No es novedad que los soldados carrancistas hayan cerrado

²⁰ Vaca, *Los silencios*, *op. cit.*; Barbara Ann Miller, “The Role of Women in the Mexican Cristero Rebellion: A New Chapter”; Claudia Julieta Quezada Quiroz, “La mujer cristera en Michoacán”, pp. 191-223; Curley, “Honor y traición”, *op. cit.*

los conventos, pero la narrativa convencional sobre la Revolución mexicana nunca reconoció la importancia de tales hechos. Las vidas de las religiosas afectadas no formaban parte del imaginario historiográfico laico. Es una historia que de manera escasa dejó rastros o indicios, por lo que exige una mirada cuidadosa a las pocas fuentes que existen.

La población de religiosos desplazados –hombres y mujeres– se exilió en varias poblaciones, sobre todo en Texas y Cuba. En estos lugares vivieron como refugiados en 1914 y 1915. Ahora resulta que algunos rastros clave para contar su historia estuvieron escondidos a plena vista desde hace casi un siglo, en un archivo de la ciudad de Oklahoma, imaginado y construido por un sacerdote canadiense: Francis Clement Kelley.²¹ Enseguida retomaré el asunto del archivo.

II

La composición del acervo histórico resulta crucial para poder contar la historia de las monjas en la Revolución mexicana y la segunda parte de esta historia se dedica a explicar este singular

²¹ Francis Clement Kelley (1870–1948) nació en la isla del Príncipe Edward, Canadá y falleció en la ciudad de Oklahoma. Fundó The Catholic Extension Society en Chicago (1905) y presidió la organización hasta su ascenso en 1924 como segundo obispo de la ciudad de Oklahoma. Catholic Extension era la oficina oficial en Estados Unidos a cargo de la “misión interna”, que consistía en extender la Iglesia a áreas del país en donde su presencia era débil o estaba ausente. Kelley publicó una revista mensual, *Extension*, que circuló a nivel nacional y que presumía de tener tres millones de suscripciones pagadas. Fue un autor dedicado que publicó en la mayoría de los números. A lo largo de su carrera escribió cientos de artículos, así como más de una docena de libros, tanto de ficción como de no ficción. El archivo histórico de Catholic Extension se conserva en Loyola University, universidad jesuita en Chicago; *Vid. Archives and Special Collections, Catholic Church Extension Society*. Sobre el paso de Kelley por la Revolución mexicana, *Vid.* Robert Curley, “Transnational Subaltern Voices: Sexual Violence, Anticlericalism, and the Mexican Revolution”, pp. 91-116; y Kelley, *Citizens and Believers, op. cit.*

acto. Podemos identificar cuatro aspectos básicos de la creación del archivo. Primero, Francis Kelley y otros viajaron por las zonas donde se encontraban los refugiados con el propósito de conocer la población, su tamaño y sus necesidades. Segundo, se entrevistaron con la población de refugiados con el objetivo de transcribir sus testimonios. Tercero, Kelley viajó a Roma para informar al papa sobre su campaña a la vez que difundió las historias de los refugiados a través de la revista *Extension* en formato seriado. Cuarto, a su regreso de Roma formalizó el archivo como un legado de su participación en lo que escuetamente llamó “The Mexican Question”. Este acto de poder, la construcción por Kelley de un acervo histórico que reúne las voces de los católicos exiliados por la Revolución mexicana y las de otras personas que permanecieron en el país, ocupa los siguientes párrafos.

El primer paso en la construcción del archivo fue un viaje de reconocimiento que hizo Kelley en el otoño de 1914 por el sur de Texas. El arzobispo Quigley de Chicago le informó que se generaba una crisis humanitaria en la región de San Antonio y le giró la instrucción para que fuera a investigarla. Su visita comprendió las ciudades de Dallas, San Antonio, Laredo, Galveston, Houston y Corpus Christi. De Texas, Kelley viajó a Nueva Orleans para reunirse con James H. Blenk, el arzobispo de aquella ciudad portueña y un hispanohablante.²² De ahí, ambos abordaron un barco rumbo a La Habana, Cuba, donde se reunieron con otro contingente de refugiados religiosos provenientes de México. En el sur de Texas y en La Habana, el equipo de Kelley tomó las declaraciones de hombres y mujeres que habían huido de la violencia en México.

En San Antonio Texas, Kelley encontró a José Mora y del Río, arzobispo de la Ciudad de México y encargado de la Iglesia católica mexicana, junto con una gran cantidad de compatriotas

²² Blenk había sido obispo de Puerto Rico previo a su nombramiento a la sede de Nueva Orleans.

refugiados o exiliados. Tan sólo en San Antonio, el clero mexicano incluía a cuatro arzobispos, cinco obispos y unos cuarenta sacerdotes.²³ El problema inmediato al que se enfrentaba Kelley fue que el clero mexicano se había internado en Texas sin recursos y necesitaba de todo, desde ropa y comida hasta trabajo. La jerarquía mexicana se esforzaba por mantener concentrado a su clero y se temía que, si se dispersaba, ya no regresaría al país. Por lo tanto, su presencia masiva constituía un peso fuerte sobre los recursos de la diócesis de San Antonio, la única institución local que mostraba interés por apoyar a los refugiados.

Desde el primer momento, Kelley trabajó con el clero local y con la población refugiada que se encontraba en el sur de Estados Unidos y en Cuba, para recopilar los testimonios de aquellos hombres y mujeres que se habían visto obligados a huir de la violencia en su país. Se constituyó un pequeño grupo de hombres letrados, miembros del clero y abogados, quienes se encargaron de procesar los testimonios. Su método consistió en varias actividades: primero recogió las cartas escritas en México o desde el exilio, que contaban las tribulaciones de las víctimas; segundo, se dedicó a recopilar las noticias que se publicaban en los periódicos y otras fuentes sobre el curso de la Revolución y particularmente sobre la persecución religiosa; y tercero, pidió a los exiliados de cada ciudad que escribieran sus experiencias. Sin duda, el testimonio escrito de los exiliados fue el aspecto más directo y convincente de su labor por documentar la crisis. Kelley contó con el apoyo del arzobispo Mora y los demás obispos mexicanos refugiados en Texas, así como con algunos miembros del clero estadounidense.²⁴ Una pieza clave fue el apoyo que recibió en la traducción de los documentos. Su traductor fue un sacerdote mexicano bilingüe

²³ James P. Gaffey, *Francis Clement Kelley & the American Catholic Dream*, vol. 2, pp. 6-7.

²⁴ Archive of the Archdiocese of Oklahoma City (AAOC), Kelley Papers, Caja 9, Carpeta Mexican Question File 1, Mora y del Río a Kelley, 10 de marzo de 1915.

llamado Juan Navarrete, un joven oaxaqueño que se convirtió en el secretario, intérprete y acompañante de Kelley.²⁵

Luego Kelley viajó a Roma, donde presentó un informe al papa Benedicto XV sobre la persecución religiosa en México. Durante su visita, Kelley informó sobre diez obispos mexicanos, ciento cincuenta hermanas y monjas, y doscientos sacerdotes que vivían en Estados Unidos, así como de un número similar que lo hacían en Cuba.²⁶ Para entonces había fabricado las fuentes que constituirían su archivo sobre la cuestión mexicana. El proceso de creación de este material —la transformación de testimonios en documentos históricos— está en el centro de esta historia. Pero es importante reconocer que Kelley, su campaña y su archivo son indisolubles de una expresión particular de patriarcado rígido y vertical.

Los testimonios que recopilaron Kelley y sus colaboradores, principalmente entre octubre de 1914 y febrero de 1915, se tomaron de modo minucioso en presencia de dos testigos y un notario público. En Estados Unidos, el notario era un fedatario del Estado, y por tanto, no era religioso. Su firma daba fe de que los presentes habían jurado decir la verdad y convertía al documento en evidencia legal de acuerdo con el sistema de justicia de aquel país. Por lo general, las declaraciones estaban mecanogra-

²⁵ Navarrete nació en la ciudad de Oaxaca en 1886 y se trasladó al Colegio Pío Latino de Roma en 1904. A los 32 años de edad se convirtió en el obispo católico más joven en el mundo al consagrarse en 1919; *Vid.* Padilla Rangel, *Los desterrados*, *op. cit.*, pp. 112-114; Arizona Archives Online, “Juan Navarrete y Guerrero Collection”, <<http://www.azarchivesonline.org/xtf/view?docId=ead/uoal/UAMS423.xml;query=&brand=default>>. Consultado el 25 de mayo de 2017.

²⁶ Padilla Rangel, *Los desterrados*, *op. cit.*, p. 234. La estancia de Kelley en Roma duró varios meses en 1915, y tuvo como objetivo convencer al papa para tomar una postura pública frente a la violencia en México y presionar al presidente de Estados Unidos para desconocer al ejército carrancista. Si bien el papa parece haber visto con simpatía la situación del clero mexicano, es menos probable que haya presionado al gobierno de Estados Unidos. Francis C. Kelley, *The Story of Extension*, p. 182. En 1922, Kelley escribió que se refugiaron más de trescientos religiosos mexicanos entre Estados Unidos y Cuba.

fiadas y la traducción podía estar escrita a mano. La conservación de ambos documentos permite al historiador corroborar la traducción. Los declarantes y testigos firmaron siempre al final de cada documento junto a la firma y sello del notario. Este proceso se repitió con decenas de testimonios brindados por hombres y mujeres provenientes de las diversas regiones de México. Cada uno de ellos habló de sus experiencias y a veces hacían referencia a otras historias que habían escuchado en algún momento. A este material, tomado como un solo cuerpo de evidencia, le da contexto una selección de artículos periodísticos, decretos oficiales hechos por funcionarios constitucionalistas, documentos impresos publicados por la Iglesia católica y las cartas en su mayoría escritas a mano de los fieles mexicanos que estaban en contacto con sus pastores, familiares y amigos exiliados. Es difícil exagerar la importancia de este aspecto del trabajo de Kelley, pues la calidad de los documentos testimoniales es fundamentalmente distinta a la de otro tipo de documento oficial generado a lo largo del proceso revolucionario. Los testimonios de los religiosos exiliados se conservaron en un acervo hecho al calor del momento.

La publicación original de los testimonios, revisados y editados con intensidad, tomó la forma de un librito publicado en 1915, *The Book of Red and Yellow*, que buscaba asociar al gobierno del presidente Woodrow Wilson con la violencia cometida contra los civiles en México.²⁷ En su momento, se distribuyó a través de una red de organizaciones católicas en Estados Unidos y vendió 110 000 ejemplares durante el primer año después de su publicación.²⁸ El libro original omitió los nombres de las víctimas y

²⁷ El argumento contra Wilson fue que el gobierno estadounidense debió intervenir en México, para evitar la violencia cometida contra los religiosos a manos de los revolucionarios. Si Wilson no tuvo el valor de actuar —escribió Kelley— entonces era culpable de lo que sufrieron las víctimas de la guerra civil; *Vid.* Francis C. Kelley, *The Book of Red and Yellow, Being a Story of Blood and a Yellow Streak*.

²⁸ James P. Gaffey ha estimado la población católica romana de los Estados Unidos en alrededor de 11 millones en 1900; el Pew Research Center la estimó en 12.47 millones para 1910; el estimado de James Hennessey fue mayor, arriba de

muchos de los lugares particulares en donde se había reportado la violencia, y Kelley explica que se tomó esa decisión para proteger a sus informantes.²⁹ La crítica al libro siempre fue que exageraba los hechos y que no había forma de saber claramente de quiénes se trataba y en dónde había sucedido la supuesta violencia. Pese a su inicial popularidad, hoy la campaña y el libro se han olvidado. Pero el archivo que aloja el material para el libro incluye los testimonios originales y un documento maestro con toda la información suprimida del libro y las referencias correspondientes a los documentos originales.

En principio, es una historia sobre las condiciones de secularidad presentes en un momento clave de la Revolución mexicana.³⁰ En 1914 se tornó violenta la lucha por definir los espacios aceptables para la Iglesia católica en tanto institución y la práctica religiosa de sus fieles. Una medida tomada por el ejército carrancista fue decretar el cierre de los conventos de religiosas y monjas de claustro en algunas partes del país y, en ese contexto, se inscriben los testimonios sobre la violación de religiosas por los soldados. No obstante, el problema de la violación va más allá de las condiciones de secularidad,³¹ debido a que no sólo nos habla

16.3 millones en 1910, basándose en Gerald Shaughnessy. Hennesey reporta 19.83 millones en 1920 y Kelley estima 20 millones en 1922. La tendencia general al alza que puede observarse en los estimados sugiere que son, *grosso modo*, razonables a pesar de las ambigüedades menores que caracterizan los datos para los años que van de 1910 a 1915. *Vid.*, Gaffey, *Francis Clement Kelley, op. cit.*, vol. 1, p. 83; Pew Research Center, “Religion and Public Life Project”, <<http://www.pewforum.org/2013/02/13/the-global-catholic-population/>>. Consultado el 25 de julio de 2020; James Hennesey S. J., *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, pp. 173, 207; Gerald Shaughnessy S. J., *Has the Immigrant Kept the Faith?*; Kelley, *The Story of Extension, op. cit.*, p. 32.

²⁹ Kelley, *The Book of Red and Yellow, op. cit.*, p. 5.

³⁰ Charles Taylor, *A Secular Age*.

³¹ Taylor encuentra múltiples formas de secularidad: el declive de la práctica religiosa; el espacio público vaciado de Dios; los cambios en las condiciones de la creencia; por ejemplo, la emergencia de una sociedad en la que coexisten múltiples tipos de Fe. *Ibidem*, pp. 1-22, 423-426, 530-535.

de la exclaustación como una redefinición de los parámetros o límites de las esferas religiosa y civil. Presenta el problema más formidable de entender cómo los cambios en las condiciones de secularidad reconfiguraron el cuerpo de la mujer religiosa. En este contexto se plantea una pregunta importante: ¿Cómo debemos interpretar la violencia dirigida en contra de las religiosas? ¿Fueron ellas reducidas a otro símbolo más de la Iglesia institucional, profanadas y secularizadas en el contexto de la violencia iconoclasta? Esta cuestión ocupa la tercera parte de este artículo.

III

En este apartado analizo una serie de testimonios que tratan la cuestión de la violencia de género, en particular, las violaciones cometidas contra monjas y religiosas. Las fuentes aluden a una *historia de minorías* en el sentido descrito por Dipesh Chakrabarty. Es decir, nos enfrentamos al problema de tramar y escribir una historia debido a las vidas invisibilizadas de los actores.³² A finales del siglo XIX o a principios del XX, los sujetos de esta historia vivieron “aislados de los mecanismos formales de movilidad social”, así como de las instituciones de representación política.³³ Como consecuencia, estos sujetos no aparecen en nuestras fuentes o quizá sólo de manera fragmentada y parcial. En todo caso, sus historias eludieron los reflectores de la historiografía y, por lo tanto, nos plantean el dilema de cómo reconocer y representar un actor ausente que, no obstante, está a plena vista. Estas historias aluden a *pasados subalternos* que al final permanecen ajenos a nosotros debido a la manera particular como los actores históricos interpretaban y articulaban sus propias vidas. En algunas ocasio-

³² Chakrabarty, *Provincializing Europe*, *op. cit.*

³³ Gayatri Chakravorty Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, p. 430.

nes, parece que las palabras de los actores plasmadas en las fuentes no permiten que se cuente su historia en términos para nosotros familiares.³⁴ Al final, también se trata de una historia, difícil por su temática, que exige reflexión sobre cómo reconocer, aprehender y representar un acto de violencia completamente subsumido en el desprecio íntimo del cuerpo y honor del otro. Es una violencia tan singular que genera lo que Veena Das ha denominado *conocimiento envenenado*,³⁵ es decir, un saber que no puede enunciarse, “guardado con un celo que jamás le permitirá nacer”.³⁶

La hermana María Eucaristía fue una monja que vivió en claustro como abadesa del convento de las Capuchinas Sacramentarias del Señor San José en México. Su historia ilustra uno de los posibles escollos que limitan la representación historiográfica. Su testimonio se escribió en La Habana en noviembre de 1914. Como cabeza de su convento, tuvo a su cargo un número no especificado de hermanas. Ella y sus protegidas habían huido de México por Veracruz previamente ese año y vivían refugiadas en un convento de Guanabacoa, municipio perteneciente a La Habana. Debido a su voto de claustro, sor María Eucaristía no acudió a hacer su declaración, sino que habló con su confesor, el padre Manuel Reynoso. Éste explica que el arzobispo de la Ciudad de México le comisionó a tomar el testimonio de la hermana María Eucaristía.

La declaración tiene dos partes; en la primera habla Reynoso por sí y en la segunda habla por sor María Eucaristía. Al final, los dos firmaron la declaración jurada, aunque es Reynoso quien redacta el documento. Después de fechar la declaración y ubicar la morada en donde se tomó, identifica a sor María Eucaristía y explica que ella y su comunidad se encuentran en Cuba tras huir

³⁴ Dipesh Chakrabarty, “Historias de las minorías, pasados subalternos”, pp. 94-100.

³⁵ Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, pp. 54-55, 76.

³⁶ Francisco A. Ortega, “Rehabilitar la cotidianidad”, p. 47.

de las persecuciones que sufrieron a manos de los “carrancistas”. Luego cambia de voz y habla por sor María Eucaristía en los siguientes términos:

que puede jurar y jura por Dios Ntro. Señor y la señal de la Santa Cruz, ser la verdad, lo que en seguida expondrá: Que se vio precisada a venirse porque en la Villa de Guadalupe, tuvieron que esconderse [...] pues varias veces fueron comisionados carrancistas á preguntar por ellas, y fingiendo distintos pretextos, intentaban indagar si alli había “monjas”; por lo cual entendió la declarante que se trataba de perjudicarlas, como lo han hecho con otras [...] Que una señorita hermana de una religiosa “Concepcionista” de Tacubaya (Méx) comunicó a la exponente, que esas religiosas “Concepcionistas” habían sido encontradas por los emisarios “Carrancistas”; que fueron conducidas á la Comisaría y de allí fueron llevadas al Cuartel de los soldados, en donde pasaron una noche; ignorando la exponente si durante esa noche sufrieron las expresadas religiosas otras vejaciones ó atropayos mayores que los expuestos; que al entrar á la casa de las religiosas Capuchinas del “Bosque” (porque los carrancistas entraron allí,) buscaban á las religiosas jóvenes preguntando donde estaban, y que habiendo visto á una de esas religiosas jóvenes, la siguieron pero no pudieron cojerla, porque ella corriendo y escondiéndose pudo escaparse de sus garras; que esto lo supo la exponente, porque esa misma religiosa le escribió comunicándole lo expuesto ultimamente, y lo primero lo supo porque se lo refirieron las mismas religiosas del “Bosque”.³⁷

En lo que se refiere al contenido de la carta, el padre Reynoso representa los acontecimientos que María Eucaristía contó sobre lo que habría visto y vivido. En este sentido, ella relató lo que supo de las experiencias de otras por escrito o de viva voz. No

³⁷ AAOC, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 56, Declaración jurada, firmada y notarizada de sor Ma. de la Eucaristía Josefa, 5 de noviembre de 1914.

testificó sobre violaciones u otra violencia extrema, pero relató la huida de una hermana y precisó que a las hermanas de Tacubaya se les hizo pasar una noche en los cuarteles. Por la pluma del padre Reynoso nos enteramos que ella no sabía si las forzaron a padecer vejaciones o violaciones, aparte del hecho de que se les hizo pasar la noche en los cuarteles con los soldados. Es decir, la violación consiste en obligar a las hermanas a romper sus votos; este acto de profanación se sobrepone a todo lo que le pueda seguir.

Para un lector moderno, esta declaración podría parecer ingenua o anticuada. ¿Para qué más, se podría preguntar, obligaron los soldados a sus rehenes a pasar la noche en los cuarteles? ¿Qué no es la violencia/violación en contra del cuerpo de la mujer más importante que la violencia contra los votos? En este testimonio percibimos que son dos registros distintos: uno sagrado y otro profano. Al fin, puede ser más respetuoso de la dignidad del testigo quedarnos con la duda sobre el desenlace de semejante ultraje. Queda claro, no obstante, que sus palabras nos obligan a considerar la tensión entre la pureza y la contaminación en la vida religiosa. ¿Tendrá el relato sus zonas de silencio? ¿De qué manera invade el pasado al presente, no tanto como memoria traumática, sino como conocimiento envenenado?³⁸ Este testimonio no permite una interpretación más profunda, pero abre una ventana sobre la dificultad de escribir historia a partir del trauma de otras personas y sobre la importancia de la verosimilitud.

El estilo y contenido de su declaración merecen comentario debido a los límites particulares que imponen a la interpretación historiográfica. Su memoria relata el contexto general de la condición difícil de las religiosas, aunque nunca pretende representar las peores infamias de la época. Pero el interés en su testimonio surge de otro lado porque la serie de filtros revelada en la carta sugiere cómo y por qué interesa al historiador considerar la subalternidad de las hermanas. En este testimonio la hermana María

³⁸ Das, *Life and Words*, *op. cit.*

Eucaristía nunca manifiesta una voz propia, al parecer debido a una elección hecha con libertad al tomar sus votos, entre ellos un voto de vida religiosa en claustro o un voto de silencio. Le representa un sacerdote, por virtud de la comisión del arzobispo y porque el padre Kelley se había ido a La Habana en búsqueda de semejante testimonio. Existen un protocolo y una jerarquía clara y aparentemente rígida además del contexto circunstancial de la campaña de Kelley. ¿Acaso es posible reconocer la voz de una mujer a través del filtro de estos tres hombres —el arzobispo Mora y del Río, Reynoso y Kelley—? ¿O quizás lo que tenemos de frente es, en fin, la voz de sor María Eucaristía, representada y sobredeterminada siempre por una estructura patriarcal, rígida y vertical? Por todo esto hay que reconocer la distancia formidable que impone el texto entre el sujeto y el acto de la interpretación histórica.

Esta distancia invoca dos acepciones distintas de la subalternidad. En primer lugar, recuerda la intuición que llevó a Gayatri Spivak a preguntar si el subalterno podía o no hablar, es decir, si las condiciones sociales permitían que se escuchara su voz. La estructura de la representación política, concluye Spivak, puede excluir al sujeto o invisibilizarlo.³⁹ En este caso, habría que reconocer como condicionantes de la representación política, no sólo las leyes mexicanas que buscaron privatizar el culto, sino también la jerarquía de autoridad misma de la Iglesia. Ambos contribuyen a la distancia infranqueable que separa al sujeto y el historiador. En segundo lugar, recuerda la observación de Dipesh Chakrabarty sobre los límites de la razón moderna. Como ejemplo él

³⁹ De acuerdo con Spivak, en “El dieciocho brumario de Luis Napoleón” Marx identificó el impedimento básico a la representación que enfrentaron los campesinos franceses de provincia. No se trata, insiste ella, de un argumento sobre la condición “prepolítica” o la “falsa conciencia” de los campesinos, sino de un caso en donde los intereses políticos dominantes de aquel lugar y momento los dejaban silenciados o invisibilizados y, por lo tanto, carentes de representación. Vid. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, pp. 259-60.

presenta el caso de un juicio que se desarrolló en la India en el siglo XIX, en el que dos rebeldes fueron acusados y aceptaron su infidencia, pero insistieron en que no habían actuado por sí mismos, sino que había sido su Dios el agente de las acciones. Frente a este testimonio, Chakrabarty sospecha que existe una aporía que las ciencias sociales no pueden resolver. En efecto, los acusados ceden su propia autonomía y condición de agente,⁴⁰ a favor de una divinidad, a favor de la providencia. Para el historiador, esta circunstancia presenta un dilema: ¿cómo ser fiel a la subjetividad de un actor que la subordina a una divinidad? No podemos representar una subjetividad divina.⁴¹

Estas visiones de la subalternidad tratan de explicar dos distintos órdenes metodológicos de problema. Primero, se refieren a la relación entre el sujeto histórico y la nación, tratan las aporías de la ciudadanía. Segundo, ponen en relieve casos límite del espacio irreductible que separa al historiador –y sus lectores– del sujeto histórico. De manera análoga permanecemos desesperadamente a una gran distancia de la hermana María Eucaristía como sujeto histórico. Al final, podemos decidir que logramos representar su voz de manera adecuada, pero sigue siendo tenue, siempre representada con anterioridad. Éste no es el caso con otros testimonios presentes en el archivo. De hecho, el acervo incluye numerosas *affidavits* (declaraciones juradas, firmadas y notariadas), en las que hombres y mujeres relatan sus experiencias e historias. A continuación, pretendo interpretar esas declaraciones.

⁴⁰ Saurabh Dube usa el término “condición de agente” para evocar el concepto de *agency*, término que no se traduce cómodamente del inglés al español. Vid. Saurabh Dube, *Pasados poscoloniales*, p. 22.

⁴¹ Chakrabarty recurrió al caso de los rebeldes santales para explicar de qué manera la interpretación marxista de su mentor, Ranajit Guha, era incapaz de entender la subjetividad desplazada de la rebelión religiosa. De hecho, concluye que toda interpretación moderna o científica fallará por fuerza al intentar semejante representación: el historiador no podrá explicar la subjetividad humana en términos de la providencia. Vid. Chakrabarty, “Historias de las minorías”, *op. cit.*; Ranajit Guha, “La prosa de la contrainsurgencia”, pp. 159-208.

El padre Manuel Díaz Santibáñez fue el superior de la iglesia de San Felipe Neri, ubicada en el centro de la Ciudad de México.⁴² En octubre de 1914 afirmó que las historias de violaciones cometidas a religiosas eran comunes en la capital y añadió que la gente se cuidaba de no divulgar el paradero de las hermanas como una forma de proteger a las víctimas. Asimismo, declaró que a finales de septiembre de 1914 había hermanas violadas por los revolucionarios y embarazadas, internadas en la Casa de Cuna, un orfanato para niños abandonados en la calzada de Chapultepec bajo el cuidado de la señorita Eliza Berruecos. Él no sabía cuántas, pero añadió que sí estaba enterado de seis hermanas más que en ese momento estaban resguardadas en una granja cerca de la Ciudad de México.⁴³

El padre Enrique Servín, pastor de la parroquia de San Miguel Arcángel en la Ciudad de México, dijo que las historias de las violaciones cometidas a las hermanas eran tan comunes en la capital que todos las creían. Tenía entendido que muchas hermanas estaban embarazadas y otras sufrían enfermedades repugnantes. Como en el caso anterior, el historiador se encuentra siempre a cierta distancia del acontecimiento. Sin embargo, dos aspectos de su testimonio merecen un comentario. Primero, la frase “todos las creían”, habla de un conocimiento local que no debe pasarse por alto. Es decir, independientemente de la precisión de las fuentes, queda la posibilidad de que una parte de la población de la Ciudad de México generaba una tradición oral en torno a la violación de las monjas. Segundo, la mención de las “enfermedades repugnantes” nos obliga a considerar de nuevo, más allá de la idea

⁴² Alfonso Taracena escribió que el padre Díaz Santibáñez, el general Victoriano Huerta, el embajador estadounidense Henry Lane Wilson, el arzobispo José Mora y del Río y otros se reunieron bajo el cobijo de la iglesia de San Felipe Neri en noviembre de 1912 para planear el golpe contra el presidente de México, Francisco Madero. *Vid.* Alfonso Taracena, *Francisco I. Madero: Biografía*.

⁴³ AAOC, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 50, Declaración jurada, firmada y notarizada de Manuel Díaz Santivaner [sic], 24 de octubre de 1914.

abstracta del ultraje, la tensión básica entre el concepto de pureza y los distintos órdenes de contaminación en el contexto de los votos religiosos.⁴⁴ También recuerdan el choque entre la guerra y el cuerpo violentado de la mujer.

Otro sacerdote, el padre Nicolás Corona, oriundo de La Piedad, Michoacán, dijo que el doctor Zarraga [*sic*], cuyo consultorio estaba en la calle de las Artes, en la Ciudad de México, daba refugio en su casa particular a 17 hermanas que habían sido violadas por los revolucionarios y estaban embarazadas.⁴⁵ De nuevo, nos enteramos de la violación de monjas por testimonios de terceros. Los detalles se acumulan y son convincentes, quizá, pero nos encontramos siempre a cierta distancia, siempre con el problema de interpretar a partir de fragmentos.

María E. Thierry era el nombre civil de una monja carmelita descalza. Su declaración es larga y abarca sus experiencias después de que la expulsaron de Aguascalientes, durante su huida a la Ciudad de México y después en su viaje rumbo a Veracruz. Escribió su testimonio en una carta dirigida a James Cardinal Gibbons, el arzobispo de Baltimore y primado de la Iglesia católica en los

⁴⁴ AAOC, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 48, Declaración jurada, firmada y notarizada de Enrique Servín, 23 de octubre de 1914.

⁴⁵ AAOC, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 49, Declaración jurada, firmada y notarizada de Nicolás Corona, 24 de octubre de 1914. Es notable que tanto Corona como Díaz Santibáñez se refieren al orfanato Casa de Cuna en sus declaraciones. ¿Puede considerarse evidencia corroborada? Quizá, pero también es posible que fueron entrevistados juntos el 24 de octubre de 1914 en Galveston, Texas y que uno de ellos repitió aspectos de la entrevista del otro. Esta posibilidad se presenta debido a que ambos testimonios aparecen juntos en el archivo con una nota escrita por el obispo N. A. Gallagher de Galveston que informa que él los envía juntos. Sobre el obispo Gallagher, *Vid.* Mary H. Ogilvie, "Gallagher, Nicholas Aloysius", *Handbook of Texas Online*. Asimismo, el historiador puede preguntarse por qué un sacerdote de provincia, como Corona, contaría con datos precisos sobre las personas que protegían a las religiosas en la Ciudad de México, a 450 kilómetros de distancia. Las respuestas a estas dudas nos eluden y aconsejan cautela con el concepto mismo de *evidencia* en la escritura de la historia.

Estados Unidos, pero dio su declaración en el claustro de Sta. Therese, el convento de las carmelitas descalzas en La Habana. Sigue un fragmento de su testimonio:

Se nos ha concedido media hora a la mayoría de nosotras para salir de los conventos y muchas han sido arrestadas y llevadas a los cuarteles donde corren todo tipo de riesgos en sus votos de castidad. A muchas se les ha obligado a unirse a la Cruz Roja y a cuidar a los heridos y, con este pretexto, se les retiene como esclavas, se les obliga a moler maza [*sic*] y lavar la ropa de los soldados, mientras que a otras se les fuerza a vivir con los soldados como sus esposas. He visto con mis propios ojos más de veinte religiosas de diferentes órdenes en la Ciudad de México, Hospital de Jesús, Casa del Buen Pastor y hospital de maternidad que están a punto de dar a luz y muchas otras de despecho se han perdido.⁴⁶

Thierry explica la difícil situación de las monjas en términos de esclavitud, una esclavitud doméstica que combina el trabajo monótono de la subordinación marital con la esclavitud sexual. Es un comentario notable en el contexto de 1914 y genera un paralelo entre el esclavo y la esposa. Es un comentario explícito sobre la violencia inherente en la exclaustación masiva de las religiosas, la detención de las mismas, la estancia forzada de ellas en los cuarteles y en la subyugación al poder/deseo masculino de mujeres que hicieron votos de castidad y obediencia ante su Dios. La profanación aquí aparece no como un concepto en abstracto, sino una práctica que consta de pasos tan precisos como empíricos.

La Revolución de 1910 funcionó en momentos como un gran nivelador. Se puede ver en el trato de los ricos a manos de los pobres, pero aquí se ve en el colapso de los límites que separaban

⁴⁶ AAOC, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 53, Declaración jurada, firmada y notarizada de sor Elisa Ma. del Salvador, 4 de noviembre de 1914.

lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular. No se puede exagerar la importancia de este aspecto del testimonio. Thierry lo resalta con una referencia a las hermanas embarazadas que ha visto en múltiples instituciones, tanto civiles como religiosas. El fragmento citado termina con una reflexión en apariencia pasajera sobre aquellas hermanas que “de despecho se han perdido”. Esta frase está muy cargada de implicaciones. Difícilmente la podemos interpretar, pero no debemos pasarla por alto sin considerar el rango de significados potenciales, todos apenas más allá de la interpretación del historiador. ¿Quiénes eran las que se perdieron? ¿Cuántas eran? ¿En qué consiste su despecho y perdición? Estas preguntas evaden una respuesta sencilla y, sin embargo, la pérdida debe referirse a los votos de castidad y obediencia a una vida hecha en comunidad religiosa. En otro contexto, Veena Das se pregunta sobre la muerte social de las mujeres raptadas y violadas: ¿qué tanto pierde la mujer “contaminada” en estas circunstancias?⁴⁷ Este caso nos interpela sobre el concepto de la contaminación y sus implicaciones en el contexto de la Revolución mexicana.

Una declaración más llevaba la firma de un tal Leopold Blum. Él se identificó como alemán por nacimiento, ciudadano estadounidense y vecino de la Ciudad de México durante 36 años, quien se dedicaba a la crianza de caballos pura sangre. Según su relato, grabado en la ciudad de Nueva York el 19 de febrero de 1915 y certificado por fedatario público, Blum describió cómo se escondió en San Pedro, a veinte minutos de la Ciudad de México, después de las batallas de Zacatecas. Permaneció escondido por tres semanas en una fábrica de ladrillos propiedad de un hombre de apellido Olson y, frente a la fábrica, había un hospital muy grande.⁴⁸ Blum relató que había hablado personalmente con va-

⁴⁷ Das, *Life and Words*, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁸ Por las descripciones y referencias hechas en el documento, se trata del manicomio general La Castañeda, apenas inaugurado cuatro años antes, en 1910. Agradezco la ayuda de Cristina Sacristán Gómez en esta indagación. *Vid.* al

rias monjas que vivían ahí. De acuerdo con su declaración, ellas le contaron que habían escapado del norte y habían sido violadas por los revolucionarios. Blum reportó que había 81 monjas en el hospital, que las había visto y habló con ellas. Dijo también que otros vecinos, tanto extranjeros como de la “mejor clase de mexicanos”, iban al hospital a llevar ropa de bebé y a hacer otros actos de caridad. Según estimaba, tres o cuatro niños habían nacido de las monjas mientras estaba allí escondido. En la declaración se refiere a otro hospital que atendía a monjas violadas, aunque reporta no saber el nombre del lugar.⁴⁹

Hubo otros testigos, pero no existe un solo testimonio que declare “fui violada”. Ésta es una declaración más contemporánea, quizá una declaración de lucha. Al contrario, en estos testimonios se percibe una *zona de silencio* entre los testigos directos, la cual apela al problema central explicado por Veena Das en el contexto de las violaciones masivas de mujeres durante la separación de India y Pakistán. Además del problema de las zonas de silencio, nos encontramos frente a un lenguaje muchas veces indirecto o metafórico que evade la especificidad: ¿qué significa, en este contexto, la declaración de Maria E. Thierry de que las monjas fueron obligadas a vivir como esclavas y esposas? Crítica, Veena Das nos enseña que puede ser peligroso recordar;⁵⁰ y sin embargo, nos encontramos frente al dilema de la representación y sus límites. ¿Qué podemos concluir?

respecto, Cristina Sacristán Gómez, “Una valoración sobre el fracaso del manicomio de La Castañeda como institución terapéutica, 1910-1944”; e *Id.*, “Curar y custodiar. La cronicidad en el Manicomio La Castañeda, Ciudad de México, 1910-1968”.

⁴⁹ ААОС, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 55, Declaración jurada, firmada y notariada, Leopold Blum, Nueva York, 19 de febrero de 1915. La toma de Zacatecas fue el 23 de junio de 1914. Por tanto, sí es correcta la afirmación de Blum de que había niños recién nacidos en el hospital, se trataría de embarazos que se remontaban a finales de 1913.

⁵⁰ Das, *Life and Words*, *op. cit.*, pp. 46, 54.

Gayatri Spivak ha escrito sobre la violación como una metonimia de la conquista territorial.⁵¹ Argumenta que, en la guerra, a las mujeres se les naturaliza como una forma de propiedad. Este fenómeno se puede entender en función de una *poética* de la violencia de género: una forma de ver y comprender sus operaciones simbólicas más allá de la interpretación. La autora desarrolla esta idea en el contexto de un análisis sobre la práctica de *Jauhar*, una forma de suicidio ritual hindú cometido por mujeres ante el asalto inminente de un ejército conquistador. Su objetivo era consagrarse ante su dios en lugar de someterse a la inevitable violencia/violación que les esperaba en el mundo material: un desenlace espiritual por encima de la vil destrucción –literalmente la profanación– del cuerpo.⁵² Desde luego, este ejemplo corresponde a una práctica exclusiva de la India y no puede generalizarse para otro país, cultura y siglo. Los historiadores y antropólogos, sin embargo, han escrito sobre el tema de la violación como táctica de guerra por más de una generación y abundan ejemplos en diversas épocas y regiones del mundo.⁵³ En el contexto del México revolucionario, sabemos que la violación acompañó a la guerra, pero ¿qué consecuencias puede tener este tema para nuestra comprensión de la historiografía contemporánea? Y ¿se habrá presentado

⁵¹ Spivak no fue la primera en conectar la violación con el territorio. Treinta años antes, Ernest Feder había publicado su estudio clásico sobre el sistema de tenencia de la tierra en América Latina, *The Rape of the Peasantry: Latin America's Landholding System*. No obstante, Feder utiliza el concepto de la violación de manera figurativa como metáfora de la violencia inherente en el sistema de tenencia; por su parte, Spivak se refiere a la violación de manera literal, como una forma de violencia que equipara el cuerpo de la mujer con el territorio conquistado.

⁵² Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, *op. cit.*, pp. 292-306.

⁵³ Susan Brownmiller demuestra que la violación de mujeres por hombres/soldados está históricamente ligada con la guerra en diversas sociedades y épocas. Para América Latina, el extraordinario trabajo de Rita Segato sobre Guatemala es una referencia obligada. *Vid.* Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*; Rita Segato, *Peritaje antropológico de género. Causa del caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamento de Izabal*; y Carolyn Nordstrom, "Rape: Politics and Theory in War and Peace".

alguna vez el suicidio por motivos espirituales ante la amenaza de la violación/profanación en el contexto de la guerra? El México revolucionario, sin lugar a duda, estaba a un mundo de distancia de la antigua tradición hindú de patriarcado, conquista y Jauhar. Sin embargo, tal vez un ejemplo más puede brindar al historiador un punto de referencia análogo para una contextualización final que sitúe el tema de la violencia de género en la Revolución.

Encuentro la analogía en un caso a todas luces modesto. Pilar era una joven toluqueña y escribió una carta a su pastor en octubre de 1914. Ella no parece haber sido monja, deducción a la que llego en la lectura de su carta, porque la minucia mundana que llena sus páginas evoca más una vida secular. La mecanografía pulcra en tinta azul, la caligrafía de su firma y su manera de expresarse delatan, quizá, los pensamientos de la hija soltera de una familia acomodada de Toluca; sin embargo, su identidad permanece oculta. Al principio de la carta reflexiona sobre los tiempos difíciles de su presente. “Todo está peor hoy que ayer, y mejor hoy que mañana”, escribe pesimista, labrando un aforismo que le habría gustado a Reinhart Koselleck.⁵⁴ Sobre el tema de los revolucionarios, opina que no hay por qué temer a Emiliano Zapata, pero que las tropas cometen muchas atrocidades. Si se considera la época, ésta es una distinción sorprendente y apela a nuestro interés por saber quién era Pilar y cómo llegó a esa conclusión. Por desgracia, Pilar se encuentra irreductiblemente más allá de una comprensión transparente y sólo podemos analizar las palabras que decidió incluir en la carta. Esto hace que su declaración principal sea tanto más aguda. Después de intercambiar noticias locales, le dice a su pastor que debe hacerle una pregunta y que nunca la había hecho antes porque no se le había ocurrido que fuera de ningún modo pertinente. Sin embargo, ahora la veía

⁵⁴ La frase parece un guiño a Koselleck, *avant la lettre*, por su emblemático juego conceptual del “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” como categorías históricas fundantes; *Vid.* Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*.

como una posibilidad real. “Suponga que alguien cae en poder de los zapatistas, ¿sería mejor para ella quitarse la vida en vez de permitirles hacer su voluntad y lo que suelen hacer?”⁵⁵

Al final, no sabemos cómo terminó Pilar, si cayó víctima o logró evitar la violencia revolucionaria. ¿Se habrá quitado la vida ante la amenaza de la violencia, haya sido inminente o percibida? Pero, se impone una claridad precisa en la pregunta que ella formula. Pilar interpreta la conquista territorial *como* mujer y entiende la poética de la violación en la clave de la profanación. Ambos son importantes: el simbolismo de la violencia y su interpretación a través de la vida vivida.

IV

Mi interés principal en este trabajo ha sido el nexo entre la historia de la Revolución, por un lado, y las pequeñas tensiones que experimenta el historiador entre la crítica de fuentes, la interpretación y la escritura de la historia. He tratado de construir una historia de pasados subalternos manifiestamente mediatizados por las relaciones de género. Mi intención ha sido mostrar cómo la Revolución constitucionalista escribió la historia de la guerra en los cuerpos de las religiosas a la vez que representó el conflicto entre Estado e Iglesia en México. Encontré los fragmentos de esta historia anidados en un relato de activismo que surgió en la Iglesia católica estadounidense. Es notorio el trabajo de Kelley en la fundación de un sistema para recoger el testimonio y un acervo para preservarlo. Pero la revelación más duradera de este trabajo, creo, se encuentra en la figura de la mujer religiosa. Ella simboliza el vínculo que une la religión con la política (dos abstracciones

⁵⁵ AAOC, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 47; AAOC, Kelley Papers, Caja , Box 9, “Key to documents and names used and appearing in brief on outrages against clergy and religious in Mexico by Carranza forces”, sin fecha, 249 pp.

razonadas) y su experiencia vivida a través de la fe y la ciudadanía (en cada caso, el catexis).⁵⁶ Su experiencia de vida ilustra la manera como la fe encarna⁵⁷ la religión y la ciudadanía ilustra la política. En este caso, con la ciudadanía proscrita, la religiosa vive al margen de los mecanismos formales de representación.

El componente anticlerical de la Revolución mexicana se menciona en la historiografía, pero por lo general las vidas de las personas afectadas por su violencia han permanecido invisibles, más allá de la historiografía. Cien años después, los historiadores prácticamente desconocemos las vidas de las mujeres religiosas y sus tribulaciones a lo largo de aquellos meses críticos. Así es que en parte he tratado de representarlos, es decir, de llenar una laguna histórica. La laguna está habitada por las vidas de las religiosas en México, pero sus parámetros, su litoral es el archivo que determina los sujetos que ahí residen. Por otra parte, he tratado de interpelar la historiografía de la revolución –interpretada como un evento en lo fundamental masculino– y considerar las formas como los historiadores representan la femineidad a través del juego entre hombres y mujeres, clero y seglares, soldado y civil, en un contexto de violencia extraordinaria.

¿Qué tan probable o creíble es la historia de las religiosas? ¿Pasa la prueba de la verosimilitud? Los testimonios son parciales o fragmentados y las voces muchas veces tenues. Pero las fuentes se forjaron en el particular momento de la campaña constitucionalista y los relatos son matizados. Sus historias fueron compartidas y difundidas de voz en voz para luego cristalizarse como parte de una tradición oral. Mediante la campaña de testimonio se volvieron fuente escrita entre 1914 y 1915. Estos relatos de las mujeres religiosas reclaman la identidad y la voz propia de cada una de

⁵⁶ Aquí extendiendo el argumento –por analogía– de Gayatri Spivak: “Subaltern is to popular as gender is to sex, class to poverty, state to nation. One word inclines to reasonableness, the other to cathexis—occupation through desire”. *Vid.* Spivak, *An Aesthetic Education*, *op. cit.*

⁵⁷ Literalmente, *embodies*.

ellas a la vez que ponen el análisis de género en la encrucijada de la historiografía mexicana.⁵⁸

Queda sin resolver el acertijo de los motivos de los hombres que violaron a las religiosas y el papel que habrían jugado sus jefes. Rita Segato escribe que la violencia de género en el contexto de las guerras puede ser una expresión institucional de “la derrota moral del enemigo”. Su planteamiento nos obliga a preguntar ¿cómo se define “el enemigo” cuando se trata de una guerra civil?⁵⁹ ¿De qué manera cultivan los ejércitos una práctica de desprecio hacia sus antagonistas, enemigos o contrincantes? ¿De qué manera puede más bien privar una mentalidad general que desestima o denigra ciertos aspectos de la vida civil? En la Ciudad de México un padre de familia se quejó en vano al general Venustiano Carranza de que los soldados constitucionalistas se habían llevado a sus dos hijas; a lo que Carranza le habría respondido que era imposible controlar un ejército. “Relájese”, habría dicho, “para eso son las mujeres!”⁶⁰ ¿Podemos interpretar que se trata entonces de un acontecimiento seriado, incluso sistemático? Por su parte, Pilar caracterizó a Zapata como una persona honesta pero expresó su temor debido a que sus soldados cometían actos de ultraje en contra de las mujeres. En esta clave, se podría interpretar que se trata de un acontecimiento aleatorio, un fenómeno no sistemático. Al contrario, el concepto de *violación de guerra* supone que el abuso a las

⁵⁸ Porter y Fernández Aceves (eds.), *Género en la encrucijada*, op. cit.

⁵⁹ Hay que hacerse notar que ella se refiere a la “nueva” guerra y que tal vez su argumento no se aplique cómodamente a la Revolución mexicana; no obstante, la idea es sugerente y merece reflexión. De acuerdo con Segato, la violencia de género en la guerra se potencia al aplicarse a cuerpos no guerreros, fenómeno que ella entiende como la destrucción moral del enemigo. Dicho de otra manera, la guerra enfrenta a dos grupos de guerreros, pero también genera y aumenta el desprecio a los más frágiles o inocentes del lado antagonista. Segato, *Peritaje antropológico*, op. cit., p. 28.

⁶⁰ AAOC, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 69, fragmento de carta sin firma, ciudad de México, 3 de octubre, sin año; AAOC, Kelley Papers, Caja 10, Carpeta Mexican Question, Documento 68, fragmento de carta sin firma, ciudad de México, 20 de octubre de 1914.

mujeres en un contexto bélico es sistemático y predecible. Si nos convencemos de esto, habría que considerar los hechos relatados aquí como parte de una historia a todas luces más generalizada.

Ninguna de estas interpretaciones aborda explícitamente el aspecto religioso de los acontecimientos. Sabemos que los jefes constitucionalistas orquestaron una campaña de violencia en contra de los símbolos de la Iglesia católica: los templos, los santos, las cruces en los parques y plazas, todos los aspectos materiales de la religión. ¿Habrán motivado a sus soldados para que cometieran los ultrajes en contra de las mujeres religiosas? ¿Se habrán reducido ellas a un símbolo más de la Iglesia católica? A fin de cuentas, no lo sabemos, pero si tomamos en serio el argumento de Spivak, de que en la guerra la violación de las mujeres es una metáfora de la conquista territorial, esto tiene más claridad. ¿Y qué hay más simbólico de la Iglesia que una monja, la esposa de Cristo? La narrativa de la violación puede presentarse como un aspecto constituyente de la guerra y, a su vez, como un indicador de la cambiante relación entre Estado e Iglesia, la reconfiguración de las condiciones de secularidad. En un plano simbólico, la violación de las monjas por los soldados es una violencia dirigida a la Iglesia en tanto padre protector de las religiosas. La monja, esposa de Dios, fue violentada en nombre de una campaña de dominio que negó su estatus particular al margen de la sociedad secular y declaró con énfasis que la Iglesia ya no estaba en condiciones de proteger a *sus* mujeres al margen del poder de la Revolución. Por lo tanto, se trata de una doble violación: por un lado la profanación de las mujeres religiosas quienes eran, en principio, seres religiosos que pertenecieron a un orden y espacio sagrado, mismo que destruyó la exclaustación; y luego, reducidas al estatus de mujer, fueron nuevamente profanadas en un acto de violencia de género. 

BIBLIOGRAFÍA

Acervos

- Archive of the Archdiocese of Oklahoma City (AAOC), Kelley Papers.
Arizona Archives Online, “Juan Navarrete y Guerrero Collection”. En <<http://www.azarchivesonline.org/xtf/view?docId=ead/uoal/UAMS423.xml;query=;brand=default>>. Consultado el 9 de marzo de 2020.
- Loyola University, Chicago, *Archives and Special Collections, Catholic Church Extension Society*.
- Pew Research Center, “Religion and Public Life Project”. En <<http://www.pewforum.org/2013/02/13/the-global-catholic-population/>>. Consultado el 9 de marzo de 2020.

Obras consultadas

- Andes, Stephen J. C. y Julia G. Young (eds.). *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2016.
- Banerjee, Ishita. “Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo”, *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, vol. 5, núm. 39, 2014, pp. 7-38.
- Bliss, Katherine Elaine. *Compromised Positions: Prostitution, Public Health, and Gender Politics in Revolutionary Mexico City*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2001.
- Brownmiller, Susan. *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Londres, Secker & Warburg, 1975.
- Camberos Vizcaíno, Vicente. *Francisco el Grande. Mons. Francisco Orozco y Jiménez. Biografía*, México, Editorial Jus, 1966.
- Cano, Gabriela. “Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución mexicana”, en Gabriela Cano, Mary K. Vaughan y Jocelyn Olcott. *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México, FCE, 2009, pp. 61-90.
- Cano, Gabriela, Mary K. Vaughan y Jocelyn Olcott. *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México, FCE, 2009.
- Casasola, Gustavo. *Historia gráfica de la Revolución mexicana, 1900-1960*, vol. 1, México, Editorial Trillas, 1970.
- Chakrabarty, Dipesh. “Historias de las minorías, pasados subalternos”, *Historia y Gráfica*, núm. 12, 1999, pp. 87-111.
- . *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Colonial Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

- Curley, Robert. *Citizens and Believers: Religion and Politics in Revolutionary Jalisco, 1900-1930*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 2018.
- . “Género y política en la Acción Social Católica (1900-1914)”, *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 4, diciembre, 1996, pp. 76-90.
- . “Honor y traición en el imaginario católico durante la Revolución mexicana”, en Yolanda Padilla Rangel (ed.), *Revolución, resistencia y modernidad en Aguascalientes*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2011, pp. 17-35.
- . “Transnational Subaltern Voices: Sexual Violence, Anticlericalism, and the Mexican Revolution”, en Stephen J. C. Andes y Julia G. Young (eds.), *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2016, pp. 91-116.
- Das, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- Dube, Saurabh. *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999.
- Feder, Ernest. *The Rape of the Peasantry: Latin America's Landholding System*, Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1971.
- Fernández Aceves, María Teresa. *Mujeres en el cambio social en el siglo xx mexicano*, México, Siglo XXI/CIESAS, 2014.
- Fowler-Salamini, Heather y Mary Kay Vaughan. *Mujeres del campo mexicano, 1850-1990*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad de Puebla, 2003.
- Gaffey, James P. *Francis Clement Kelley & the American Catholic Dream*, 2 vols., Bensenville, IL, The Heritage Foundation, 1980.
- Guha, Ranajit. “La prosa de la contrainsurgencia”, en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 159-208.
- Hennesey, James S. J. *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Nueva York, Oxford University Press, 1981.
- Katz, Friedrich. *The Life and Times of Pancho Villa*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- . *The Secret War in Mexico, Europe, the United States and the Mexican Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Kelley, Francis C. *The Book of Red and Yellow, Being a Story of Blood and a Yellow Streak*, Chicago, The Catholic Church Extension Society of America, 1915.

- . *The Story of Extension*, Chicago, Extension Press, 1922.
- Knight, Alan. *The Mexican Revolution*, 2 vols., Lincoln, NE, University of Nebraska Press, 1986.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, tr. e intro. por Keith Tribe, Nueva York, Columbia University Press, 2004.
- Lau Jaiven, Ana y Carmen Ramos Escandón. *Mujeres y revolución, 1900-1917*, México, INEHRM/INAH, 1993.
- Macías, Anna. *Contra viento y marea: El movimiento feminista en México hasta 1940*, México, UNAM-PUEG/CIESAS, 2002.
- . “Women and the Mexican Revolution, 1910-1920,” *The Americas*, 37:1, 1980, pp. 53-82.
- Mendieta Alatorre, Ángeles. *La mujer en la Revolución mexicana*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1961.
- Miller, Barbara Ann. “The Role of Women in the Mexican Cristero Rebellion: A New Chapter”, PhD. Diss, South Bend, IN., University of Notre Dame, 1981.
- Mitchell, Stephanie y Patience A. Schell (eds.). *The Women’s Revolution in Mexico, 1910-1953*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2007.
- Mohanty, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de Occidente: feminismo académico y discursos coloniales”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 112-161.
- Nordstrom, Carolyn. “Rape: Politics and Theory in War and Peace”, *Australian Feminist Studies*, 11:23, 1996, pp. 147-162.
- Ogilvie, Mary H. “Gallagher, Nicholas Aloysius”, *Handbook of Texas Online*. En <<http://www.tshaonline.org/handbook/online/articles/fga07>>, publicado por la Texas State Historical Association. Consultado el 9 de marzo de 2020.
- Ortega, Francisco A. “Rehabilitar la cotidianidad”, en Francisco A. Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Universidad de Nacional de Colombia, 2008, pp. 15-69.
- (ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Universidad de Nacional de Colombia, 2008.
- Padilla Rangel, Yolanda. *Los desterrados: Exiliados católicos de la Revolución mexicana en Texas, 1914-1919*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2009.
- . *México y la Revolución mexicana bajo la mirada de Anita Brenner*, Aguascalientes, UAA/Instituto Cultural de Aguascalientes/Plaza y Valdés, 2010.

- Porter, Susie S. *Mujeres y trabajo en la ciudad de México: Condiciones materiales y discursos públicos (1879-1931)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- y María Teresa Fernández Aceves (eds.). *Género en la encrucijada de la historia social y cultural de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2015.
- Quezada Quiroz, Claudia Julieta. “La mujer cristera en Michoacán”, *Historia y Memoria*, núm. 4, 2012, pp. 191-223.
- Quirk, Robert E. *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*, Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1973.
- Reséndez Fuentes, Andrés. “Battleground Women: Soldaderas and Female Soldiers in the Mexican Revolution”, *The Americas*, 51:4, 1995, pp. 525-553.
- Riley, Denise. *“Am I That Name”: The Category of Women in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- Rubio Goldsmith, Raquel. “Estaciones, semillas y almas: mujeres mexicanas y sus jardines en La Mesilla americana, 1900-1940”, en Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan (eds.), *Mujeres del campo mexicano, 1850-1990*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad de Puebla, 2003, pp. 221-241.
- Sacristán Gómez, Cristina. “Curar y custodiar. La cronicidad en el Manicomio La Castañeda, Ciudad de México, 1910-1968”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 69, núm. 2, julio-diciembre de 2017, p. 193.
- . “Una valoración sobre el fracaso del manicomio de La Castañeda como institución terapéutica, 1910-1944”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 51, 2001, pp. 91-120.
- Salas, Elizabeth. *Soldaderas en los ejércitos mexicanos, mitos e historia*, México, Diana, 1995.
- Scott, Joan W. *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- Segato, Rita. *Peritaje antropológico de género. Causa del caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamenteo de Izabal*. En <<http://www.unsam.edu.ar/pensamientoincomodo/files/Peritaje%20Antropológico%20de%20Género.%20Causa%20del%20Caso%20Sepur%20Zarco..pdf>>. Consultado el 9 de agosto de 2020.
- Shaughnessy, Gerald, S. M. *Has the Immigrant Kept the Faith?*, Nueva York, MacMillan, 1925.

- Spivak, Gayatri Chakravorty. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.
- . *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 259-260.
- . *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010.
- Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Descoloniando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008.
- Taracena, Alfonso. *Francisco I. Madero: Biografía*, México, Editorial Porrúa, 1973.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Harvard University Press, 2007.
- Vaca, Agustín. *Los silencios de la historia: las cristeras*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2001.
- Valadés, José C. *Historia general de la Revolución mexicana*, 2^a ed, 5 vols., México, Editorial del Valle de México, 1979.
- Valdovinos, Jovita. *Una historia viviente*, Jalpa, Zacatecas, Jovita Valdovinos Medina, 1990.
- Vaughan, Mary Kay. "Cultural Approaches to Peasant Politics in the Mexican Revolution", *Hispanic American Historical Review*, 79:2, 1999, p. 269.
- . "El alfabetismo y la educación de las mujeres del campo durante la Revolución mexicana: ¿la subversión de un acontecimiento patriarcal?, en Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan (eds.), *Mujeres del campo mexicano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003, pp. 177-202.
- Womack, John Jr. *Zapata and the Mexican Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1970.